منزلقات الدّراسات الحداثية للقرآن الكريم

~ عرض ونقد ~

د. سعيد عبيدي
أستاذ باحث في مجال حوار الحضارات ومقارنة الأديان ـ المغرب

لقد بليت الأمّة الإسلامية في المشرق والمغرب في العقود الأخيرة بعدّة «مشاريع فكرية» تسمّى نهضوية أو حداثية أو تقدّمية، والمتتبّع لهذه المشاريع يجد أنّ حقيقتها واحدة وأهدافها واضحة وإن اختلفت مسمّياتها، فأصحابها الذين غالبا ما تربّوا في بيئات غربية يسعون إلى نشر باطلهم وإلقاء شبهاتهم في كلّ مجال من مجالات الدّين، دون مراعاة للأصول المنهجية العلمية، وأصول الاستدلال، وخصائص هذا الدّين، واختلاف بيئته مع تلك البيئات التي تربّوا فيها، فهم يهدفون إلى تقويضه وهدم أركانه وإزاحته من واقع المسلمين، ومن هنا دعوا صراحة إلى إعادة قراءة التّراث العربي والإسلامي ومحاولة معرفة سبب الانحطاط والتّخلف وطرح الحلول لذلك.



فمنهم من رأى وجوب إبعاد القرآن الكريم عن السّاحة واعتباره نصّا تاريخيا محصورا في حقبة زمنية معيّنة لا يجب تجاوزها، ومنهم من رأى ضرورة إعادة قراءة النّصوص الدّينية قراءة حديثة، قراءة أقلّ ما يقال عنها أنّها قراءة تدعو إلى تفريغ جعبة النصّ الدّيني من مفاهيم

العالمية ونزع صفة الخلود والصّلاحية لكلّ زمان ومكان عنه، وذلك بغية الالتفاف على حقيقة كونية القرآن الكريم، من خلال إحالته إلى التّاريخ، والنّظر إليه باعتباره نصّا تاريخيا محكوما بشروط تاريخية وظرفية يزول بزوالها، وتعمل على ربط القرآن بسياقات تنزيله وتفسير معانيه تفسيرا قاصرا، من خلال الخوض في مسألة أسباب النّزول، والنّاسخ والمنسوخ، والمكّي والمدني، وغيرها من القضايا، لكنّ المتتبّع لهذه المشاريع سيرى دون عناء كبير أنّ ما جاء به أصحابها ما هو إلا تكرار لشبهات قديمة أثارها المستشرقون الحاقدون، والتي كان لها علماؤنا الأجلاء بالمرصاد، حيث بيّنوا حقيقتها وبيّنوا من خلالها الحقّ لمن يبغيه ويطلبه، من هذه المشاريع الحداثية والتي ستكون موضوع دراستنا مشروع حسن حنفي، مشروع طيب تيزيني، ومشروع محمّد شحرور.

أولا ـ حسن حنفي[1]: من شبهة خلق القرآن إلى شبهة مادّية الوحي

لقد عدّ الكاتب المصري حسن حنفي نفسه أحد المجدّدين وفقيهًا من فقهاء المسلمين، ثم أخذ في هدم تراث الأمّة الإسلامية من الدّاخل وتقويض أركان الدّين الإسلامي بما لم يحدث له مثيل من قبل، زاعمًا أنّ العلمانية هي الأصل والأساس أما الدّين فهو طارئ، وهو ما جعل علي حرب يثني على جهوده بالقول: «بهذا يقوم حسن حنفي بإعادة النّظر في كلّ شيء، ويسعى إلى قلب كلّ المفهومات، يثور وخاصّة في كتابه (من العقيدة إلى الثورة)، من أجل إعادة البناء والتّأسيس، وينسف كلّ المقدّمات والأصول ويزعزع أكثر البديهيات القارّة في العقل العربي الإسلامي، والغريب أن يفعل كلّ هذا لا بوصفه ملحدًا أو مرتدًا أو محاربًا للدّين بل يُقدّم نفسه بوصفه فقيهًا من فقهاء المسلمين يُجدّد لهم دينهم»[2].

1. حسن حنفي من مواليد القاهرة بمصر عام 1925م، أستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة ورئيس القسم فيها، حاز على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون عام 1966م، عمل مستشاراً علمياً في جامعة الأمم المتحدة بطوكيو خلال الفترة الممتدة بين 1985 و1987م. وهو كذلك نائب رئيس الجمعية الفلسفية العربية، والسكرتير العام للجمعية الفلسفية المصرية، كتب بالعربية: التراث والتجديد (صدر سنة 1980م)، ومن العقيدة إلى الثورة (صدر سنة 1988م)، ومقدمة في علم الاستغراب (صدر سنة 1990م).

2. علي حرب، **نقد النص**، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، ط.3، 2000م، ص:17.



وأوّل ما يطلعنا عليه حسن حنفي في مشروعة «التّجديدي» هذا والذي لا يرى فيه عيبا حسب زعمه هو القول «بأنّ نظم القرآن ليس بمعجز في ثقافة تقوم على الإبداع الشّعري واللّغوي، إذ ليس القرآن كتاب تحليل وتحريم بل كتاب فكر، وليس الغرض منه تغليف العالم بقوانين وتقيّيد السّلوك الإنساني بقواعد، بل مساعدة الطبيعة على الازدهار والحياة على النّماء، وما أسهل أن يولّد الدّفاع عن حقّ الله دفاعا مضاداً عن حقّ الإنسان»[3]. ودون عناء كبير لا بد أن نذكّر حسن حنفي في هذا المقام أنّ الله سبحانه وتعالى تحدّى المشركين في القرآن الكريم بأن يأتوا بآية واحدة من مثله، لكنّهم عجزوا رغم فصاحتهم وبيانهم، وعليه فإنّ القرآن كريم معجز رغم كيد الكائدين، معجز في بيانه ونظمه وعلمه وتشريعه.

بليت الأمّة الإسلامية في المشرق والمغرب في العقود الأخيرة بعدّة «مشاريع فكرية» تسمّى نهضوية أو حداثية أو تقدّمية.

ومن الشّبه التي أثارها حسن حنفي حول القرآن الكريم قوله «بخلق القرآن» تلك القضية التي كانت سببا في تعذيب وقتل العلماء سابقا، يقول: «والحقيقة أنّ الكلام هو الوحي الذي بين أيدينا المتّجه من الله إلى الإنسان وإلى العالم، الكلام قصد من الله إلى الإنسان ورسالة من مُرسِل إلى مُرسَلٍ إليه عن طريق المبلّغ وهو الرّسول، فهو ليس صفة للذات المشخّصة أي قصداً من الإنسان إلى الله تعظيماً وإجلالاً وتأليهاً، الوحي إذن كلام الله بلغة الإنسان، وبهذا يكون الكلام مخلوقاً أي أنّه أرسل إلى الإنسان، هذا هو الخلق الطبيعي أو الإنساني عندما يتحوّل كلام الله إلى الإنسان وإلى الطبيعة مثله مثل حكمة البشر التي تخلّد الجماعات والشعوب من خلالها في مأثوراتها وحكمها وأمثالها وقصص وسيرة أبطالها»[4].

وحتّى يوهم القارئ في هذه المسألة ذكر حسن حنفي أنّ القول بخلق القرآن هو نوع من التّنزيه لله تعالى، حيث قال: «والحقيقة أنّ القول بالخلق أو الحدوث

3. حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة: المقدمات النظرية**، دار التنوير للطباعة والنشر والمركز الثقافي العربي للطباعة والنشر - لبنان، ط.1، 1988، 71/1.

4. حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة: الإنسان الكامل**، دار التنوير للطباعة والنشر والمركز الثقافي العربي للطباعة والنشر - لبنان، ط.1، 1988، 464/2 - 465.



أكثر إطلاقاً لعواطف التّنزيه، إذ كيف يكون الكلام بالصّوت والحرف المسموع المرئي صفة تعبّر عن التّنزيه وهي لا تخلو من حسّ وتشبيه؟ كيف يكون القديم حسّياً؟ إنّ القول بالخلق والحدوث هو في نفس الوقت تنزيه للذات وأكثر اقتراباً من الكلام كموضوع حسّي علمي يمكن دراسته في علم الصّوت أو في علوم اللّغة»[5].

يذهب حسن حنفي إلى أنّ مسألة خلق القرآن مسألة سياسية لا أكثر ولا أقلّ.

وزيادة في إيهام القارئ وتضليله يذهب حسن حنفي إلى أنّ مسألة خلق القرآن مسألة سياسية لا أكثر ولا أقلّ، أرادت منها السّلطة العبّاسية الحاكمة أنذاك قهر المعتزلة باعتبارها معارضة للنّظام، وصرفها من خلالها عن المسائل العملية، حتّى يسهل تشويه المعارضة أمام العامّة المؤمنة بعقيدة أهل السنّة، يقول: «وقد تكون المسألة كلّها سيّاسية في نشأتها، فقد أرادت السّلطة إيقاع المعارضة في حبائل الموضوعات النّظرية الصّرفة إبعاداً منها لها عن المسائل العملية، فساهمت في إثارة مسألة خلق القرآن حتّى يسهل حصار المعارضة وتشويه صورتها أمام العامّة المؤمنة بعقائد أهل السنّة والمطيعة للنّظام، فاستعمل الموضوع النّظري كسلاح عملي للتّكفير وللمحاصرة ولعزل المعارضة عن جماهيرها وإعطاء السّلطة الحقّ في اضطهادها واستئصالها والقضاء عليها باسم الدّفاع عن الإيمان والمحافظة على عقائد الأمّة»[6].

والحقّ أنّ قول المعتزلة بخلق القرآن، وقول أهل السنّة بأن القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق «لم يكن من أجل أغراض سيّاسية البتّة، وأنّهم إنّما قالوا بما قالوا لأنّهم كانوا يعتقدون أنّه موافق للشريعة، ولم يرد ولا في موطن واحد من أيّ من الطرفين أيّة إشارة للغرض السّياسي في هذه القضية، فهل يعقل أن تكون الأطراف المختلفة في القضية أجهل بملابساتها ممّن جاء بعدهم بقرون؟»[7].

5. حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة: الإنسان الكامل**، 2/253-254.
6. حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة: الإنسان الكامل**، ص:464.
7. سلطان العميري، **التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي**، مركز التأصيل للدراسات والأبحاث - جدة، ط.1، 1431م، ص:131.



وعموماً يمكن أن نلاحظ أنّ حسن حنفي غلب عليه في مسألة «خلق القرآن» الأخذ بقول المعتزلة، هذا مع ما في هذه الشّبهة من إغفال للأدلّة الصّريحة من الكتاب والسنّة على أنّ القرآن الكريم كلام الله تعالى غير مخلوق، وحتّى لا نردّ عليه شبهته بنصوص القرآن الكريم الذي وجه إليه سهام نقده نذكره بقول محمّد عابد الجابري الحداثي أيضا والذي فسر القرآن في أواخر حياته حيث ذكر أنّ «القرآن الكريم هو كلام الله منه بدأ، بلا كيفية قولاً، وأنزله على رسوله وحياً، وصدّقه المؤمنون على ذلك حقاً، وأيقنوا أنّه كلام الله تعالى بالحقيقة، ليس بمخلوق ككلام البرية، فمن سمعه فزعم أنّه كلام البشر فقد كفر»[8].

لقد ظهر أثر الفكر الاعتزالي بجلاء في تناول حسن حنفي لمسألة: القول بخلق القرآن، والتي كانت قضيةً جوهرية في الطرح الاعتزالي، فرضها المعتزلة في فترة من فترات التّاريخ، مستندين بقوّة السّلطة الممثلةً أنذاك في الخليفة العبّاسي المأمون، وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ أغلب الحداثيين الذين تناولوا دراسة القرآن الكريم صرّحوا في أكثر من موضع من كتاباتهم التي سطّروها وبكلّ جرأة بأنّهم استفادوا وبنوا نظرياتهم في القدح في النصّ القرآني على رأي المعتزلة في القرآن الكريمّ بالقول إنّه مخلوق وليس كلام الله حقيقة، منهم من كان صريحاً وأشاد بالقول بخلق القرآن وبالمعتزلة كنصر حامد أبو زيد ومحمد أركون والطيب التّيزيني...، ومنهم من كان غير صريح وإنّما أشار إلى ذلك تلميحا كمحمد شحرور ومحمد إقبال وأدونيس.

ومن الشّبه الأخرى التي ذكرها حسن حنفي في دراسته للقرآن الكريم قوله بـ «مادّية» الوحي واستقلاليته عن الله تعالى؛ بمعنى أنّه جعل الوحي منفصلا عن الله تعالى، ولكي يؤكّد هذا الأمر ذكر مجموعة من التّعريفات للوحي والمخالفة تماما لما أجمع عليه العلماء[9]؛ يقول في إحداها: «الوحي علم مستقلّ بذاته يستنبط

8. محمّد عابد الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ط.1، 2006م، 18/1.

9. أجمع العلماء على أن الوحي هو أن يُعلِم الله تعالى مَن اصطفاه مَن عباده كلَّ ما أراد إطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم، ولكن بطريقة سرِّيَّة خفيَّة غير معتادة للبشر، ويكون على أنواع شتى، فمنه ما يكون مكالمة بين العبد وربه؛ كما كلَّم الله موسى تكليمًا، ومنه ما يكون إلهامًا يقذفهُ الله في قلب مُصطَفاه على وجهٍ من العلم الضروري لا يستطيع له دفعًا ولا يجد فيه شكًّا، ومنه ما يكون منامًا



الإنسان ويضع قواعده وأصوله، لا هو بعلوم الدّين ولا هو بعلوم الدّنيا، هو علم المبادئ الأولى التي تقوم عليها العلوم جميعًا، وهي مبادئ مقلية وطبيعية شعورية ووجودية في آن واحد»[10]. وعرَّفه أيضًا بأنّه «مجموعة من الصّور الإنسانية الخالصة، خاصّة بأسلوب التّعبير والمخاطبة دون وصف لواقع بل للإيحاء به وتوجيهه»[11]. وقال معرِّفًا له أيضًا بأنّه: «المبادئ العامّة في المعرفة الإنسانية»[12]. وعرَّفه أيضًا في ترجمته لكتاب «تربية الجنس البشري» للكاتب الألماني لسنج بأنّه «مجموعة من البواعث التي تبعث على النّشاط وتدفع إلى الحركة وليست مجموعة من العقائد الجاهزة للإيمان والتّسليم بها»[13].

أمّا إذا انتقلنا إلى الحديث عن مهمة الوحي عند حسن حنفي فإنّنا نجدها تربوية محضة الغاية؛ الهدف منها هو تربية الإنسانية وليس هدايتها إلى الطريق القويم؛ يقول: «مهمّة الوحي تربوية محضة، والغاية منه تربية الإنسانية وليس إعطاء عقائد أو إقامة شعائر أو تشييد مؤسّسات، فالوحي وسيلة لا غاية، إذا تحقّقت الغاية أدّت الوسيلة المطلوب منها»[14].

والأخطر من هذا كلّه هو قوله بتداخل كلام الله تعالى الذي هو الوحي مع كلام البشر؛ يقول: «يظنّ الكثيرون أنّ كلام الله وكلام البشر نقيضان، هذا وحي يوحى وذاك صنع بشري، والحقيقة غير ذلك، فقد تداخل كلام الله وكلام البشر في أصل الوحي في القرآن، الوحي هنا يقوم بعملية التّطوير والتّجديد والتّغيير، أحكامًا لكلام

صادقًا يجيء في تحقُّقه ووقوعِه كما يجيء فَلَقُ الصُّبح في تبلُّجه وسطوعه، ومنه ما يكون بواسطة أمين الوحي جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ وهو من أشهر أنواع الوحي وأكثرها، ووحي القرآن كله من هذا القبيل، وهو المصطَلح عليه بالوحي الجلي. انظر: محمد عبد العظيم الزرقاني، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، دار الفكر العربي - القاهرة، ط.1، 1995م، ص:46.

10. حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة: الإنسان الكامل**، 36/4.

11. حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة: الإنسان الكامل**، 466/2.

12. حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة: الإنسان الكامل**، 22/4.

13. لسنج، **تربية الجنس البشري**، ترجمة وتقديم وتعليق: حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ط.2، 2006م، ص:121.

14. لسنج، **تربية الجنس البشري**، ص:121.

البشر واستجابة له، وهو استجابة لما يتحدّث به البشر، فالبشر يتكلّمون ويتحدّثون والله تعالى يستجيب لهم بعد ذلك بالوحي، وبناءً عليه فإنّ الواقع هو الأصل والأساس وله الأولوية على النصّ»[15]. ولمّا كان الأمر كذلك فلم يعد ممكنا حسب حنفي «تمييز ما هو إلهي عمّا هو بشري لأنّ كليهما كلام البشر، ولذا فليس هناك ثمّة نصّ مقطوع بنسبته إلى الله، فضلا عن تسويغ المطالبة بتحكيمه والرّجوع إليه والعمل بما فيه»[16]، وعليه يكون الإنسان غير محتاج إلى الوحي بقدر ما هو محتاج إلى تجاربه اليومية، وفي هذا الصدّد يصرّح بقوله: «الإنسان لا يحتاج إلى وحي»[17]، فالوحي عنده ما هو إلا ممارسات يومية «حولناها في فترة تخلّفنا إلى مجرّد عقائد وشعائر، نُكفّر من لم يؤمن بها أو يمارسها»[18]، فالوحي إذن «يتوقّف عندما يصبح الإنسان قادرا بعقله على أن يصل للحكم دون تدخّل نصّ آخر، ومن ثمّ إذا أعلن الإنسان بأنّه قادر بعقله على أن يفهم القوانين الاجتماعية والطبيعية، وقادر على أن يختار بين بديلين، فعندئذ لا لزوم للوحي إطلاقا»[19].

> ظهر أثر الفكر الاعتزالي بجلاء في تناول حسن حنفي لمسألة: القول بخلق القرآن.

وبناء على ما سبق فالوحي عند حسن حنفي «واقع يتحقّق، والواقع وحي متحقّق. ويكون العيب كلّ العيب في جعل الوحي مطلقا خارج الزّمان والمكان أو حرفا في نصّ مدوّن»[20]. وهذا قول صريح في إنكار أن يكون القرآن كلام الله أو أن يكون وحيا إلى رسوله ﷺ، ويؤكّد هذا بقوله: «والقرآن الذي بين دفتي المصحف فإنّه مقدور عليه، أقلّ سورة منه ليست كذلك بل مقدور على مثله»[21]، أي بإمكان أي

15. حسن حنفي، **هموم الفكر والوطن**، مكتبة الأنجلو المصرية - الإسكندرية، ط.1، 1997م، ص:23.
16. صالح بن محمد بن عمر الدميجي، **موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين: دراسة تحليلية نقدية**، مجلة البيان،1433هـ، ص:269.
17. حسن حنفي، **قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر**، دار التنوير- بيروت، 1981م، 92/1.
18. حسن حنفي، **هموم الفكر والوطن**، 57/1.
19. انظر: **الإسلام والحداثة**، ندوة مجلة مواقف، دار الساقي - لندن، ط.1، 1990م، ص:218-219.
20. حسن حنفي، **هموم الفكر والوطن**، ص:23.
21. حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة: الإنسان الكامل**، 542/5.



إنسان أن يأتي بمثل القرآن كاملا وليس بمثل أقصر سورة منه استنادا إلى التّجارب اليّومية؛ فالوحي كلّه هو «مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية التي تزخر بها حياة الفرد والجماعة، وكثير من هذه الحلول قد تغيّرت وتبدّلت حسب التّجربة على مقدار الإنسان وقدرته على التّحمل، وكثير من هذه الحلول لم تكن كذلك في بادئ الأمر مُعطاة من الوحي بل كانت مقترحات من الفرد أو الجماعة ثم أيّدها الوحي وفرضها»[22].

"حنفي في فهمه للقرآن الكريم وتفسير آياته لم يلتزم بقواعد التّفسير والتّأويل المتعارف عليها لدى علماء التّفسير."

فالوحي إذن في نظر حنفي خطاب يفرض علينا وقائع، كما يفرض علينا الإيمان بالغيب والعقائد، أو قل إن شئت خطاب سلطوي غير قابل للنقاش؛ يقول: «الخطاب الدّيني: سواء كان مقدسًا أو دنيويًّا، إلهيًّا أم إنسانيًّا، وحيًّا أم إلهامًا، نقلًا أم عقلًا، وهو أكثر الخطابات عمومية؛ لأنّه سلطوي، أمري، تسليمي، إذعاني، يُطالب بالإيمان بالغيب وبالعقائد، ويعتمد على التّصوير الفنّي وإثارة الخيال، والحياة المستقبلية وما بها من وعود وخلاص من آلام البشر. قد يكون خطابًا عقائديًّا كما هو الحال في علم الكلام، أو باطنيًّا كما هو الحال في التّصوف، أو تشريعيًّا كما هو الحال في الفقه وأصوله، يقدّسه الناس حتّى يصبح بديلًا عن المقدّس ذاته، له أصول وفروع، وله قلب وأطراف، وبه حقّ وباطل، فرقة ناجية وفرق هالكة، يعتمد على سلطة النصّ أكثر من اعتماده على سلطة العقل، يعتبر نفسه حكمًا ومقياسًا لأنواع الخطابات الأخرى، يتوحّد به الحكم بحيث يصبح الخطاب الدّيني والخطاب السّياسي خطابًا واحدًا، تكثر المذابح والحروب، ويتمّ تكفير المخالفين باسمه، يدلّ على مرحلة تاريخية قديمة قاربت على الانتهاء، لأنّه أقدم على أنواع الخطاب، يؤدّي أحيانًا إلى الغرور والتّعالي والتّعصب ولا يقبل الحوار؛ لأنّه خطاب أخلاقي يعتمد على سلطة القائل وإرادته، لا يحتاج إلى مقاييس للصّدق إلا من صدق القائل»[23].

22. حسن حنفي، **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط.4، 1992م، ص:135-136.

23. حسن حنفي، ***تحليل الخطاب***، مجلة: قضايا إسلامية معاصرة، عدد:19، 2002م، ص:222.



ومن مقاييس صدق الوحي عند حنفي أن يخضعه إلى التّجربة العلمية، بعد طرح الفرضيات والتّكهنات، فإن جاء مطابقا لها قبلنا به وإن خالفها رفضناه ونبذناه؛ يقول: «أمّا الوحي بالنسبة لي، فإنّني آخذه على سبيل الافتراض؛ أنا في رأيي الوحي هو افتراض في البحث العلمي، يقوم بدور الافتراض في البحث العلمي، فهل يتحقّق؟ والتّحقّق من الصّدق، أقصد التّحقق تجريبيًا صِرفًا وليس صوريًا، لا اتفاق نتائج مع مقدمات، ولكن التّحقق من صحّة هذا الفرض في الواقع الاجتماعي، ومن ثم فأهلًا وسهلًا، أنا أتقبّل كلّ النّبوات وكلّ الوحي وكلّ الآراء، وعليّ أن امتحنها على محكّ الواقع»(24).

فحسن حنفي يعتقد بأنّ هناك علاقة جدلية بين النصّ والواقع؛ فالنصّ هو استجابة لنداء الواقع ومتطلباته ومقتضياته، والواقع يجد تفسيره في النصّ، إذا ما تمّ تأويل النصّ وفهمه تاريخيا وواقعيا، فالقرآن كما يراه حنفي مجموعة من الآيات نزّلت إبّان ثلاثة وعشرين عاما، وكلّ آية أو كلّ مجموعة من الآيات تمثل حلا أو إجابة للمشكلات التي تطرحها الحياة اليومية للجماعة الإسلامية، وعلى هذا النّحو «يصدق النصّ في الواقع، وما لم ينزل النصّ على نازلة يظل دائرا في الهواء حائرا، لا زمان له ولا مكان، والواقع كذلك يجد تأويله في النصّ»(25)، ومن هنا فهو يؤكّد على تاريخية النصّ القرآني باعتباره ظاهرة كأيّ ظاهرة أخرى، نشأ في ظروف تاريخية خاصّة لا يمكن تجاوزها أثناء الحديث عنه، يقول: «النّصوص الدّينية ذاتها نصوص تاريخية، نشأت في ظروف اجتماعية خاصّة عُرفت باسم أسباب النّزول، وتطوّرت طبقًا للزّمان وتجدّد حاجات المجتمع وتنوّع قدرات البشرية من حيث هي مصادر للشّرع عُرفت باسم النّاسخ والمنسوخ»(26).

وفي تأكيده على «تاريخية» النصّ القرآني يذهب في كتابه التّراث والتّجديد إلى أنّ الوحي هو مجموعة من القصص التّاريخي والأساطير، وأنّ ما ظنّه النّاس قرونًا طويلة وحيًا ربّانيًا هو في الحقيقة ليس كذلك؛ يقول: «وثبت أنّ ما ظنّه النّاس قرونًا

24. انظر: **الإسلام والحداثة**، ندوة مجلة: مواقف، دار الساقي - لندن، ط.1، 1990م، ص:219-220.

25. حسن حنفي، **الوحي والواقع: تحليل المضمون**، مركز الناقد الثقافي - دمشق، ط.1، ص:9.

26. حسن حنفي، **هموم الفكر والوطن**، ص:73.



طويلة وحيًا أنّه ليس كذلك، بل مجموعة من كتب التّاريخ القصصي والأساطير، تحلّلت النّصوص ورجعت كلّ فقرة إلى مصادرها في بابل أو آسيا الصّغرى أو مصر، وظهرت بواعث التّأليف سياسية واقتصادية واجتماعية»[27].

ومن استنتاجات حسن حنفي الشّاذة حول الوحي وتأكيدا لقوله بتاريخية الوحي ذكره بأنّ هذا الأخير علماني في جوهره! يقول: «العلمانية إذن هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره، والدّينية طارئة عليه من صنع التّاريخ، تظهر في لحظات تخلف المجتمعات وتوقّفها عن التّطور»[28].

وبناء على كلّ ما سبق فقد دعا حسن حنفي إلى تطبيق المنهج التّاريخي على نصوص القرآن الكريم، وهو الأمر الذي أوقعه في القول بأنّ الله تعالى لم يتكفّل بحفظ كتابه العظيم؛ وهو ما نقرؤه في تعليقه على كتاب «رسالة في اللاهوت والسّياسة» لاسبينوزا الذي قام بترجمته والتّعليق على محتوياته، يقول: «يغالى البعض وأكثرهم من اللاهوتيين المحافظين الذين يدعون أنّ الله قد حفظ كتابه من التّغيير والتّبديل وأنّ العناية الإلهية هي الحافظة للنّصوص، ومن ثمّ فلا داعي هناك لتطبيق قواعد المنهج التّاريخي على النّصوص الدّينية وإقامة نقد تاريخي للكتب المقدّسة، فـ ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ (الحجر: 9) هي نظرية لاهوتية صرفة تهرب من النّقد وتلجأ للسّلطة الإلهية وهي شبيهة بالصّدق الإلهي عند ديكارت فيما يتعلّق بالمعرفة الإنسانية، وقد يكون معنى الآية هو حفظ المعنى، وحفظ تطبيق المعنى في الواقع، لا حفظ النصّ الحرفي المدوّن، فذلك ما يعتبر به التّغيير والتّحريف والتّبديل، وهذا ما يتّهم به القرآن أهل الكتاب، ويؤيّده النّقد التّاريخي للكتب المقدّسة»[29].

هكذا إذن نخلص في الختام إلى أنّ حسن حنفي ممّن يعتقدون بمسألة خلق القرآن، وممّن يعتقدون أيضا بعدم وجود نصّ موحى به، إمّا لإنكار الوحي من أساسه، وإما لإعطاء الوحي مفهوما لا يفضي إلى وجود نصّ إلهي، كما أنّه ممّن يؤكّدون على

27. حسن حنفي، **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم**، ص:87.

28. حسن حنفي، **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم**، ص:63

29. إسبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة وتقديم: حسن حنفي، دار التنوير - بيروت، ط.1، 2005م، ص:22.



تاريخية الوحي وعلى ضرورة تطبيق المنهج التّاريخي على جميع نصوصه، فحنفي في فهمه للقرآن الكريم وتفسير آياته لم يلتزم بقواعد التّفسير والتّأويل المتعارف عليها لدى علماء التّفسير؛ إذ لم يفهم النصّ حسب معناه الظاهر، كما أنّه لم يحمل النصّ على المعاني التي يحتملها، فغلب على تفسيراته الطابع الإيديولوجي، وهذا ليس مسلكه وحده وإنّما مسلك أتباع الفكر المادّي كلّهم من أمثال عبد الرحمن بدوي وأدونيس وعادل ظاهر وعزيز العظمة وغيرهم.

ثانيا. طيب تيزيني[30] وأوهام تاريخية النصّ القرآني

مع بداية السبعينيات وبعد النّكسة العربية واحتدام التّنافس بين الحضارة العربية والغربية بدأت تظهر بواكر كتابات طيب تيزيني صاحب كتاب «النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة» والذي ينتقد فيه طريقة تفكير الإسلاميين الذين لا يعيرون تغيّرات التّاريخ الكبرى كثيراً من الاكتراث، ممّا يجعلهم لا يفهمون الفرق بين حال الدّولة الإسلامية والأحكام الشّرعية والقانونية التي

> الطيب تيزيني يصرّ على ضرورة تفسير القرآن الكريم كلّه بناءً على الظروف التّاريخية التي نزل فيها أوّلاً.

30. طيب تيزيني؛ مفكر سوري من مواليد 1934م، أستاذ العلوم السياسية والفلسفية في جامعة دمشق، من أنصار الفكر القومي الماركسي، جرى اختياره كواحد من مئة فيلسوف في العالم للقرن العشرين عام 1998 من قبل مؤسسة كونكورديا (concordia) الفلسفية الألمانية الفرنسية. ولد بمدينة حمص في سورية وغادر إلى تركيا بعد أن أنهى دراسته الأولية، ومنها إلى بريطانيا ثم إلى ألمانيا لينهي دراسته للفلسفة فيها ويحصل على شهادة الدكتوراه، ثم الأستاذية في العلوم الفلسفية. صدر أول كتاب له باللغة الألمانية عام 1972 بعنوان: «تمهيد في الفلسفة العربية الوسيطة»، ثم تتالت أعماله ومن أهمها باللغة العربية :«مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط»، «روجيه غارودي بعد الصمت»، «حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي»، «الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى»، «من يهوه إلى الله»، «النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة»، «من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة»، «في السجال الفكري الراهن»، «فصول في الفكر السياسي العربي»، «من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي»، «من ثلاثية الفساد إلى قضايا المجتمع المدني»، «بيان في النهضة والتنوير العربي»، «حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث»، كما نشر مئات البحوث والدراسات حول قضايا الفكر العربي والعالمي، وشارك في العديد من المؤتمرات العربية والإقليمية والدولية والعالمية.

كانت آنذاك، وبين الواقع الرّاهن، وفي سعيهم إلى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية يسقطون في حالة اغتراب وإحباط تجاه هذا العالم ويُغذّون عقدة المؤامرة من حيث لا يشعرون، من هنا يدافع تيزيني عن شرعية القراءة المعاصرة والتّاريخية للقرآن الكريم بصفة خاصّة والنّصوص الشرعية بصفة عامّة، هذه القراءة التي يتصوّر أنّها تضمن واقعية للإسلام، ولكنّ ذلك في الحقيقة كما يبدو ـ وكما سنعرف لاحقا في هذه الدراسة ـ هو بمثابة لعب بالدّلالات الشرعية، وتحريف للنّصوص، وتأويلها على غير القصد الذي أريدت له، بل تكرار لما جاء به المستشرقون سابقا وأفنوا أعمارهم فيه، سعيا منهم إلى محاولة تقويض هذا الدّين وهدم أركانه، فالطيب تيزيني يصرّ على ضرورة تفسير القرآن الكريم كلّه بناءً على الظروف التّاريخية التي نزل فيها أوّلاً، وهذا يعني في نظره أنّ النصّ الدّيني (الوحي) يفقد قدرته على إنتاج الأحكام؛ لأنّه ارتبط بتاريخ زائل، ويعني من جهة ثانية الاستمرار في جرّ الإسلام لمباركة الواقع الجديد وإضفاء صفة الشرعية عليه، لكنّ ما خفي عن هذا المفكّر هو أنّ القرآن الكريم يتّسع لسائر الأفهام والاجتهادات، ومنسجم مع سائر المذاهب والفلسفات، ومتلوّن مع سائر التّطورات والأحوال.

> احتواء القرآن الكريم على المحكم والمتشابه هو من فتح الباب وحفّز الجميع على إعادة قراءة النصّ القرآني.

لقد دعا طيب تيزيني صراحة وفي أكثر من موقف إلى إعادة قراءة النصّ القرآني وتأويله وفق ما يتماشى مع العصر وإن اقتضى الأمر تعطيل بعض الآيات وبعض الأحكام؛ يقول: «لقد جرى تعليق مجموعة من الأحكام والقواعد القرآنية على مدى قرون طويلة، كانت بداياته الأولى (أي التّعليق) قد تمثّلت بصيغة (النّاسخ والمنسوخ) حين تبيّن لمحمّد الرّسول أنَّ آيات معيّنة أصبحت دون إمكانية الاستجابة لواقع الحال المشخّص المعني في حينه، وقد اكتسب هذا الأمر طابعاً قرآنياً، أي مقراً به حكماً، والسؤال الآن يفصح عن نفسه على النّحو التّالي: إذا كان النّبي نفسه قد ارتأى ـ عبر الوحي ـ ضرورة إعادة النظر في آيات معيّنة، فلِمَ لا يصحّ ذلك على أيدي النّاس المؤمنين الخاضعين للتّغير الاجتماعي مدّاً وجزراً، وكذلك ـ وهنا الدّلالة البليغة ـ الذين جاء النصّ من أجلها (للنّاس كافّة)؟. لقد أُوقف زواج المتعة، وحكم المؤلّفة

قلوبهم، والرقّ ممَّا عنى ـ ويعني ـ أنَّ الوضعية الاجتماعية المشخّصة هي التي تمثل الأمر الذي يُحتكم إليه في ذلك، وإن تمّ على نحوٍ خفيّ أو على سبيل المداورة»[31].

وفي نفس السياق يذهب طيب تيزيني إلى أنّ احتواء القرآن الكريم على المحكم والمتشابه هو من فتح الباب وحفّز الجميع على إعادة قراءة النصّ القرآني ونقده؛ يقول: «سبب بروز مسألة المحكم والمتشابه يتمثل في أنّ النصّ أعلن ذلك صراحة وأقرّ به على نحو حفّز الجميع ـ بتوجّهات وتطلّعات أيدلوجية وأدوات معرفية مختلفة ـ للإبقاء على الأبواب والنّوافذ مشرّعة أمام حركة متنامية من التّمحيص والتّقميش والتّدقيق والجرح والتّعديل للنصّ القرآني وذلك بهدف تبيّن ما هو محكم فيه وما هو متشابه...، ويلاحظ أنّ مسألة المحكم والمتشابه هذه سوف تمرّ بتصعيد سياسي أيدلوجي كبير وخطير مع موت النّبي وبروز قضيّة الحكم (الخلافة). نذكّر هنا باجتماع السقيفة مثلا وبما أعقبه من أحداث عاصفة كان كلّ من وجهوها أو وقفوا وراءها قد امتلكوا مسوغاتهم القرآنية الشّرعية»[32].

وبإعلان النصّ أنّه يشتمل على المحكم والمتشابه سوّغ الاختراقات وأذن للقراءات المتعدّدة، وهو ما يؤكّده تيزيني في موضع آخر حيث يقول: «نعم لقد أشار النصّ القرآني نفسه إلى أنّ متنه يقوم على المتشابه والمحكم في آن ومن ثمّ فهو مارس هنا نشاطا ذهنيا مكثفا تبلور فيما نطلق عليه المصطلح المركّب (وعي الوعي)، فهو قد وعى بوضوح ومن موقع معجميّته الدّينية الخاصّة البنية الإشكالية التي يقوم عليها بناؤه العقيدي...، فهو بتركه ذلك مفتوحا احتماليا جعل من نفسه عرضة لعملية بنيوية من الاختراق والنّفاذ والتّجاوز لا سبيل إلى إيقافها»[33].

ومن جملة ما تفتّقت به قريحة طيب تيزيني في دراسته للقرآن الكريم تشكيكه في إعجاز هذا الكتاب الرّباني من باب القول بعدم أميّة النّبي ﷺ؛ يقول في هذا الصّدد: «نشكّك بترجيح حاسم في التّصور الذي نشأ في سياق بروز الفكر الإسلامي وتبلوره

31. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، دار الينابيع - دمشق، ط.1، 1997م، ص:363.

32. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:239.

33. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:241.



لاحقا بعد محمّد، والذي يرى أنّ الإعجاز يكمن في أحد أوجهه الكبرى، في أنّ محمّدا لم يكتب ولم يقرأ، أي في أنّه كان أمّيا، وذلك لأنّ هذا التّعبير الأخير لا يعني: الذي لا يقرأ ولا يكتب»[34].

ودون عناء يذكر نجد أنّ هذا القول ما هو إلا تكرار لما قال به المستشرقون سابقا وعلى رأسهم مونتغمري وات حيث أكّد على «أنّ الإسلام التّقليدي يقول بأنّ محمّدا لم يكن يقرأ ولا يكتب، ولكنّ هذا الزّعم ممّا يرتاب فيه الباحث الغربي الحديث، لأنّه يقال لتأكيد الاعتقاد بأنّ إخراجه للقرآن كان معجزا، وبالعكس لقد كان كثير من المكّيين يقرؤون ويكتبون، ولذلك يفترض أنّ تاجرا ناجحا كمحمّد لا بدّ أن يكون قد عرف شيئا من هذه الفنون»[35].

هكذا إذن نرى طيب تيزيني يلوك أقوال المستشرقين ليس إلا، ويزعم أنّ التّنزيل الحكيم ما هو إلا سيرة ذاتية للنّبي عليه الصّلاة والسّلام، ليصل في نهاية المطاف إلى القول بتاريخية النصّ القرآني، وهي المسألة التي أكّد عليها مختلف الدّارسين الحداثيين للقرآن الكريم؛ يقول: «النصّ القرآني يمثل بنية مفتوحة، يسطّر منجّما وفق الأحداث والمناسبات التي عاشها النّبي ورافقها، واتّخذ منها موقفاً، وقد عمل ذلك على إبراز أنَّ النصّ المنزّل عبر الوحي ذو مساس مباشر وعيني بأحوال المؤمنين والكفّار معاً بحيث أنَّ محمَّداً لم يكن بعيداً عنه...، إنَّ ذلك مجتمعاً ومن موقع سياقه التّاريخي والتّراثي، أظهر القرآن وكأنَّه سيرة ذاتية للنّبي، تتحدّث عن عملية التّكوين النّفسي والأخلاقي والدّيني والسّياسي... التي أثمرت شخصيّته النّافذة على نحو ملفت، ولقد كان من شأن ذلك ومن نتائجه الحافزة أن أخذت أرهاط من الفقهاء والكتّاب الإسلاميين تحاول استنباط أمر أرادوا له أن يكون بمثابة موقف شرعي أو حكم فقهي، هذا الأمر يتمثل في النّظر إلى أنَّ: قاعدة تفسير آيات القرآن وفقاً لأسباب تنزيلها تؤدّي إلى واقعيّة هذه الآيات وتنتهي إلى تاريخيّتها، وتفرض ربطها بالأحداث، ومن ثمّ ينبغي تفسير القرآن بأسباب تنزيله لا بعموم ألفاظه»[36].

34. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:295.

35. انظر: جعفر شيخ إدريس، **مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية**، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بتونس، 1985م، 224/1.

36. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:213-214.



نفهم إذن من قول تيزيني أنّ ربط الأحكام التّشريعية القرآنية بأسباب نزولها وقصرها على من نزلت فيهم هو عين الصّواب، لكنّ هذا في نظرنا يعني تاريخية المضمون ونسخ المفهوم في هذه الآيات وبقاء اللّفظ دون وظيفة إلا من وظيفته التّعبدية، الأمر الذي ستتساوى فيه النّصوص القرآنية عندئذ مع النّصوص «الميتة» والدّارسة.

طيب تيزيني يلوك أقوال المستشرقين ليس إلا، ويزعم أنّ التّنزيل الحكيم ما هو إلا سيرة ذاتية للنّبي عليه الصّلاة والسّلام.

ولم يقف طيب تيزيني عند هذا الحدّ بل استنتج في دراسته للقرآن الكريم وجود تناقض واختلاف كبيرين بين آيات القرآن الكريم وسوّره، وخاصّة بين السّور المكّية والسّور المدنية، يقول: «فمن حرية الإرادة في الدّور المكي انتهى بعد الهجرة إلى جبرية مطلقة أكثر فأكثر... ولكنَّ المسألة ستبدو على نحو آخر أكثر تعقيداً... حينما نلاحظ أنَّ تطوّر شخصية محمّد لم يأخذ منحى خطياً وذا بعد واحد، بحيث إنّه لا يصحّ النّظر إلى المرحلتين المذكورتين (أي المرحلة المكّية والمرحلة المدنية) على أنّهما حقبتان تاريخيتان متعاقبتان تماماً، وعلى أنَّ الواحدة منهما مستقلّة عن الأخرى... إذ كيف سيكون الموقف حين نتبيّن أنّه في المرحلة الواحدة توجد آيات متناقضة متعارضة تناقضاً وتعارضاً لا يمكن التّشكيك فيهما من قبل مَنْ يمتلك حدّاً ضرورياً من الفهم اللّغوي العربي؟ بل كيف سيكون الموقف حين نواجه في السّورة الواحدة بل في الآيتين المتتاليتين نصّين متناقضين؟»[37].

وتعقيبا على كلام تيزيني لا بدّ أن نشير إلى أنّه من صنو الشّبهات التي «سبقه إليها المستشرقون الذين يرون أنّ القرآن الكريم قد اشتمل على أمور كثيرة متعارضة ومتناقضة في كثير من الأحيان وغير معقولة في أحيان أخرى، وهذا أمر طبيعي ينسجم ومصدر القرآن البشري في نظرهم المتّصف بالضعف والقصور وكثرة الخطأ وما إلى ذلك ممّا هو من صفات البشر»[38].

37. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:249-250.

38. أحمد محمد الفاضل، **الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن: دراسة ونقد**، مركز الناقد الثقافي - دمشق، ط.1، 2008م، ص:295.

والقول بوجود تناقض في القرآن الكريم حاول المستشرقون إثباته في كثير من المواضع حتى يؤكّدوا على بشرية التّنزيل الحكيم؛ يقول شيخ المستشرقين جولد زيهر: «من العسير أن نستخلص من القرآن نفسه مذهبا عقيديا موحّدا متجانسا وخاليا من التّناقضات، ولم يصلنا من المعارف الدّينية الأكثر أهمية وخطرا إلا آثار عامّة نجد بينها إذا بحثناها في تفاصيلها أحيانا تعاليم متناقضة»[39]. وجاء في الموسوعة البريطانية الشهيرة أنّه «يصعب جدًّا تصنيف محتويات القرآن، حيث إنّه إذا صنفت محتوياته حسب الفترة الزّمنية فإنّ هذا يؤدّي إلى تناقض، حيث إنّ الموضوع المعالج لبعض المواد يختلف باختلاف الفترة الزّمنية»[40].

فطيب تيزيني كما أشرنا سابقا لم يأت بأيّ جديد وإنّما عمل على تكرار أقوال المستشرقين الذين لم يكلّوا من إثارة الشّكوك والشّبهات حول القرآن الكريم، إيمانا منهم بأنّه دستور هذه الأمّة فإن هم شكّكوا فيه وهدموه يكون هدم وتقويض ما دونه أهون.

> النّظرية التي جاء بها طيب تيزيني ما هي إلا اجترار لقول المستشرقين وقول العرب الجاهليين قبلهم في النّبوة والوحي.

ومن الأمور التي توصّل إليها طيب تيزيني أيضا في دراسته للقرآن الكريم قوله إنّ نسخ الآيات والسّور يتمّ بإرادة النّبي ﷺ دون أمر من الله تعالى، وهو ما اصطلح عليه «وقوع النّسخ في عالم النّبي الذّاتي»؛ يقول: «وهنالك حالة بالغة الرّفاهة والخصوصية بالنسبة إلى تصوّر الوحي وعلاقة الرّسول به، إنّها الحالة التي تتمثل في أنّ النّسخ لسورة ما يتمّ ضمن عالمه الذاتي الدّاخلي، دونما تدخّل مباشر من خارج، وقد يكمن وراء ذلك أنّ الرّسول الدّاعية والفاعل اجتماعيا يتبيّن بإحالة من وحيه أنّ سورة ما جاءته من هذا الأخير لا تستجيب لاحتياجات البشر المقدّمة إليهم فتلغى وتنسخ ضمنا»[41].

---

39. الطبلاوي محمود سعد، **الإسلام وجذور التّحريف**، مكتبة الأمانة - شبرا، ط.1، 1992م، ص:89.
40. فضل حسن عباس، **قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية**، دار الفتح - عمان، ط.1، 2000م، ص:99.
41. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:395-396.



والقول بالوحي أو النسخ من قبيل الذات أو النّفس ـ أي أنّ الوحي نفسي أو هاجس داخلي، وليس أمرا خارجيا هابطا على الموحى إليه ـ لم يقل به طيب تيزيني وحده بل قال به أغلب الحداثيين(42)، وعلى رأسهم هشام جعيط الذي ذهب إلى أنّ «كبار المؤسّسين للأديان كانوا كذلك على الأقلّ من وجهة أنّهم سخّروا حياتهم لهاجس داخلي ونداء باطني»(43). ويقول أيضا: «الوحي إنّما هو هجوم مباغت داخل الضّمير لألفاظ ومعان مطبوعة بالغيرية، وقد يكون الوحي مستوحى أي مطلوبا في الفترة المدنية ومترقّبا في آن، وكان من الممكن ألا توجد رؤيا أو وحي إلهي، وأن يتكلّم النّبي عن الله ووحدانيته ونظام الكون واليوم الآخر والعبادات والأخلاق من لدنه، ويجد من يتبعه، وكان هذا شأن ماني وبدرجة أقلّ شأن زرادشت وبوذا»(44).

إنّ القول بـ «الوحي أو النّسخ النّفسي» أو القول بأنّ «القرآن فيض من خاطر محمّد صلّى الله عليه وسلّم أو انطباع لإلهامه، أي أنّه ناتج عن تأمّلاته الشّخصية وخواطره الفكرية وسبحاته الرّوحية هو نظريّة مأثورة عن المستشرق مونتييه وفصّلها إميل درمنغام، وحاصلها أنّ الوحي إلهام يفيض من نفس النّبي الموحى إليه لا من الخارج، ذلك أنّ منازع نفسه العالية، وسريرته الطاهرة، وقوّة إيمانه بالله وبوجوب عبادته، وترك ما سواها من عبادة وثنية، وتقاليد وراثية، يكون لها في جملتها من التّأثير ما يتجلّى في ذهنه، ويحدث في عقله الباطن الرّؤى والأحوال الرّوحية، فيتصوّر ما يعتقد وجوبه إرشادا إلهيا نازلا عليه من السّماء بدون وساطة»(45).

إنّ هذه النّظرية التي جاء بها طيب تيزيني ما هي إلا اجترار لقول المستشرقين وقول العرب الجاهليين قبلهم في النّبوة والوحي، غير أنّ الفكر الاستشراقي والفكر الحداثي بصفة عامّة أخذا بعرض ما أكل الدّهر عليه وشرب بصورة حديثة برّاقة

42. انظر مثلا **مفهوم النصّ** لنصر حامد أبو زيد (65-67-70-71)، و**القرآن من التفسير بالموروث** لمحمد أركون (84-98)، و**الفكر الإسلامي نقد واجتهاد** لمحمد أركون أيضا (99)، و**من العقيدة إلى الثورة** لحسن حنفي (233/4).

43. هشام جعيط، **الوحي والقرآن والنّبوة**، دار الطليعة - بيروت، ط.2، 2000م، ص:18.

44. هشام جعيط، **الوحي والقرآن والنّبوة**، ص:69.

45. ماضي محمود، **الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده**، دار الدعوة - الإسكندرية، ط.1، 1996م، ص:123.

تتمحور في أنّ رجال الوحي أناس استغرقوا في التّفكير في أمنياتهم عقودا من الدّهر حتّى رأوها مماثلة في خيالهم وأمال حسّهم وهو ما نقله القرآن الكريم بقوله: ﴿بَلْ قَالُوٓاْ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمِۭ بَلِ ٱفْتَرَىٰهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِـَٔايَةٍ كَمَآ أُرْسِلَ ٱلْأَوَّلُونَ﴾ (الأنبياء: 5).

لقد أكّد طيب تيزيني في أكثر من موضع على القول بالوحي أو النّسخ النّفسي الذاتي، في الوقت الذي غاب عنه أنّ النّبي ﷺ لا يمكنه أن يزيد أو ينقص كلمة، فبالأحرى نسخ آية أو آيات، كيف يقوم بذلك وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ۝٤٤ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ۝٤٥ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ ۝٤٦ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَٰجِزِينَ﴾ (الحاقة: 44 ـ 47).

وارتباطا بموضوع الوحي والنّسخ يرى طيب تيزيني أنّ القول بـ «أزلية النصّ القرآني» مرفوضة، لأنّها لا تتماشى مع ظاهرة النّسخ التي تشتمل على الإلغاء والتّعديل؛ «فإذا كانت كلّ تلك الصّيغ الثلاث من النّاسخ والمنسوخ (ما نسخ حكما وبقي تلاوة، وما نسخ تلاوة وبقي حكما، وما نسخ تلاوة وحكما معا) تشير ضمنا وصراحة إلى التّشكيك بأزلية النصّ، بل ورفضها، فإنّ الصيغة الأخيرة منها خصوصا تفضي إلى وضع مصداقية القول بأنّ المصحف العثماني يشتمل على كلّ ما أملاه النّبي على كتّابه قرآنا موضع الشكّ والارتياب»[46]. وفي هذا الصدّد يدعو إلى إعادة النّظر في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ (الحجر: 9)؛ لأنّ مفهوم الحفظ لا يتناسب مع ظاهرة النّسخ حسب زعمه؛ يقول: «فإذا كان هنالك ـ بإقرار من النصّ ذاته ومن ثمّ من الفكر الإسلامي ـ مشكلة محدّدة الملامح هي تلك المسألة (النّاسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه) أفلا يفضي ذلك إلى طرح فكرة ﴿وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ كما هي شائعة في مفهومها المباشر على بساط البحث؟. وعلى هذا يغدو السّؤال المركّب التّالي ضرورياً: إذا كان النّسخ قد حدث فعلاً بما فيه من تبديل الآيات وإلغاء الأخرى، فكيف يمكن القول بنصّ ثابت وأزلي يعيش فوق الأحداث

46. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:254.

والوقائع وله وجوده الأزلي في اللّوح المحفوظ؟. ثمّ إذا كان هنالك إقرار بالنّسخ فما الذي بقيّ في المصحف العثماني المكتوب المحكم أم المتشابه؟»[47].

والقول بتاريخية النصّ القرآني عند طيب تيزيني أوقعه في القول بخلق القرآن، تلك الفتنة التي ظهرت في القرن الثالث الهجري، حيث أنكر المعتزلة صفات المعاني كلّها، ومنها صفة الكلام، وذهبوا إلى أنّه تعالى عالم من غير أن يتصف بشيء اسمه العلم، وقادر دون أن تسند إليه صفة اسمها القدرة، وعلى هذا بنوا قولهم بأنّ القرآن مخلوق لله تعالى، وخاضوا في هذه المسألة في العصر العباسي خوضا شديدا، أمّا في العصر الحديث فقد سار أصحاب الدّراسات المعاصرة للقرآن الكريم على نهجهم، مؤكّدين على أنّ المعتزلة بقولهم هذا كانوا يهدفون من ورائه إلى ربط آياته بالواقع وسيلانها مع التّاريخ، فعارضهم في ذلك أكثر العلماء وعلى رأسهم أحمد بن حنبل، فقالوا: إنّ القرآن أزلي غير مخلوق، وهو قول يعني فصل القرآن عن الواقع وفصمه من التّاريخ كما يرى أصحاب الدّراسات الحداثية.

”إثارة طيب تيزيني لمسألة خلق القرآن والتّأكيد عليها هو إتّباع لأوهام المعتزلة.

إنّ القول بخلق القرآن متابعة للمعتزلة جعل طيب تيزيني يؤكّد على ضرورة إعادة قراءة النصّ القرآني وفق ما تقتضيه الأحداث الرّاهنة لا وفق ما وقع في زمن النّبوة؛ يقول: «ومن هنا كانت الأهمية الملفتة لمحاولة التّيار الاعتزالي في ذلك المجتمع النّظر في الكلام (النصّ) القرآني على أنّه مخلوق، ذلك لأنّ مثل هذا النّظر يتيح للباحث والفقيه والمؤمن العادي جميعاً وكلّ من موقعه وفي ضوء إملاءاته الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وغيرها أن يتصرّفوا بالكلام المذكور بمثابة بنية تاريخية مفتوحة تخضع لاتّجاهات التّغير والتّبدل التي تطرأ على تلك الوضعيات الاجتماعية المشخّصة»[48]. ويقول في موضع آخر: «إذا كان القرآن قد أنزل على النّبي آية آية محقّقا بذلك عملية التّطابق الضرورية بينه وبين الواقع البشري الموجّه إليه، فكيف يمكن تحقيق المواءمة بين ذلك وبين كون القرآن أنزل جملة واحدة

47. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:254.

48. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:298-299.



إلى سماء الدّنيا، أي على نحو مغاير للنّزول المنجّم؟ لعلّ هذا التّساؤل يحيلنا ثانية إلى مسألة العلاقة بين القرآن واللّوح المحفوظ، ووجه العودة هنا يقوم على أنّ هذه العلاقة ذات بعد تابعي، يكون القرآن بمقتضاها تابعا للّوح المحفوظ، **وعلى هذا يغدو القرآن مخلوقا غير أزلي**، أي قائما على كونه ذا مصدر بشري محمّدي، وقد ورد في سيّاق سابق أنّ هذه المحاولة التّأويلية ترتدّ بأحد مصادرها الكبرى إلى المعتزلة»[49].

محمّد شحرور أغفل في قراءته للأحكام الشرعية جميع ما جاء في تراثنا، وجميع الجهود التي بذلت من قبل العلماء.

إنّ إثارة طيب تيزيني لمسألة خلق القرآن والتّأكيد عليها هو إتّباع لأوهام المعتزلة الذين أوقعهم في القول بها «تحميل العقل أكثر من طاقته في هذه المسائل وهو مسلكهم الذي عرفوا به، فالمحال في تعدّد القدماء أن تتعدّد الذوات القديمة لا أن تتعدّد صفات لذات واحدة، والعالمية ليست أكثر من إسناد صفة العلم نفسه إلى الله، فليس هناك محتاج ومحتاج إليه، وحسبنا دليلا في هذا الصّدد أنّ الله تعالى قد أسند إلى ذاته صفة العلم إذ قال: ﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَآءَ﴾ (البقرة: 254) وطبيعي أن يجزم العقل بقياس صفاته الأخرى على هذه الصّفة، فيسند إليه صفة الحياة والقدرة والسّمع...»[50].

لقد غالى طيب تيزيني في دراسته للقرآن الكريم؛ فبعد أن قال بتاريخية النصّ القرآني، وأكّد على مسألة خلق القرآن التي قال بها قبله المعتزلة، ذهب هذه المرّة إلى أنّ القرآن الكريم نهل من كتب السّابقين (التوراة والإنجيل)؛ يقول: «أمّا النّظر إلى النصّ القرآني على أنّه فرع فيفصح عن نفسه من موقع إقرار هذا النصّ بأنّه أتى متمّما لما سبقه من نصوص دينية وأفكار إصلاحية أخلاقية وسياسية واجتماعية وغيرها، تحدّرت من مراحل سابقة عليه أو ربّما معاصرة له، فبالإضافة إلى الكتب المقدّسة وغيرها الممثّلة خصوصا بالتّوراة والأناجيل حتّى من موقع قول القرآن

49. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:371.

50. أحمد محمد الفاضل، **الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن: دراسة ونقد**، ص:346.



بأنّها زوّرت كان هنالك الكثير ممّا قدّمته أخلاق الجاهلية ما كان جديرا بأن يتبنّى ويحافظ عليه»[51].

ويدّعي طيب تيزيني أيضا أنّ القرآن الكريم تأثّر بالموروث الإغريقي والفارسي والهندي والصّيني؛ «فالموروث الإغريقي الهليني والفارسي والهندي والصّيني، وغيره، كان ذا حضور ملحوظ في الجزيرة العربية كلّها، وربّما بصورة خاصّة في مكّة خلال القرن السّادس والقرن السّابع، بل يمكن القول إنّ النصّ القرآني نفسه كان قد تأثّر بذلك الموروث»[52].

إنّ قول طيب تيزيني بأنّ القرآن الكريم تأثر بكتب من كانوا قبله سبقه إليه المستشرقون أيضا؛ فقد ورد في الموسوعة البريطانية أنّ «المستشرقين الذين قاموا بتحليل محتويات القرآن استخلصوا بأنّ كثيرا من المادّة القصصية والمذكورة فيها أشخاص وحوادث في التّوراة، هي غير مشتقّة من التّوراة بل من مصادر نصرانية ويهودية متأخّرة، كما أنّ أوصاف يوم القيامة والجنّة هي موضوعات تتّفق مع تعاليم الكنيسة السّريانية المعاصرة، وأنّ اعتماد محمّد على نقل هذه المعلومات لم يكن اعتماداً حرفياً، بل أخذ من آثار شفهية»[53]. ويقول جولد زيهر في هذا المقام أيضا: «إنّ ما كان يبشّر به محمّد خاصًّا بالدّار الآخرة، ليس إلا مجموعة موارد استقاها بصراحة من الخارج يقينًا، وأقام عليها هذا التّبشير، لقد أفاد من تاريخ العهد القديم ـ وكان ذلك في أكثر الأحيان عن طريق قصص الأنبياء ـ ليذكّر على سبيل الإنذار والتّمثيل، بمصير الأمم السّالفة الذين سَخِروا من رسلهم الذين أرسلهم الله لهدايتهم، ووقفوا في طريقهم»[54].

وفي الختام بقي أن نشير إلى أنّ طيب تيزيني لم يرد أن يكون نشازا في زمرة الحداثيين الدّارسين لكتاب الله تعالى؛ وذلك بعد أن أدلى بدلوه معتبرا القرآن الكريم

51. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:154-155.

52. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:80.

53. فضل حسن عباس، **قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية**، ص:188.

54. عجيل جاسم النشمي، **المستشرقون ومصادر التّشريع الإسلامي**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، ط.1، 1984م، ص:32.

تشوبه مجموعة من النّقائص كما قالوا؛ فبعد أن ذكر أنّ آيات القرآن الكريم وسوّره متعارضة في كثير من الأحيان ـ وكما أشرنا سابقا ـ ذهب هذه المرّة إلى وجود زيادة ونقصان كبيرين في محتويات القرآن الكريم، بل زعم أنّ كتّابه في العصور الأولى تدخّلوا في صياغته الأخيرة؛ يقول: «أمّا النّاتج الثاني فقد تجسّد في الثغرات الكبرى والصّغرى التي ألمّت بمتون القرآن، حين بدئ في فترات مختلفة بجمعها نصّا مكتوبا، وقد يتّضح هذا الأمر إذا وضعنا في الحسبان جموع القرّاء والمحدّثين والحفظة الذين سقطوا في المعارك الأولى بين المسلمين وخصومهم، وخصوصا في تلك التي دارت ضدّ المرتدّين بعد موت محمّد، ومن الأهمية الخاصّة بمكان ملاحظة أنّ عملية جمع القرآن تعرّضت بحسب بعض الكتابات الإسلامية، ومنذ بدئها تقريبا لاختراقات مَتنيَّة لعلّها لم تكن عارضة ولا طفيفة»[55]. ويقول في مقام آخر: «ولكنّنا قبل ذلك كلّه، يتعيّن علينا أن نحيط أو بحدّ أدنى أن نلمّ بالإشكالات والصّعوبات التي اعترضت عملية جمع النصّ القرآني وضبطه وتوثيقه، تلك العملية التي كانت بمثابة أقنية قادت إلى التّدخل فيه، ربما عمقا وسطحا»[56].

ومن النّواقص أو الثّغرات التي يقف عندها طيب تيزيني حسب زعمه في جمع القرآن والتي أدّت إلى الزّيادة أو النّقصان فيه، ما ذكره معلّقا على قول زيد بن ثابت: «فتتبّعتُ القرآن أجمعه من الرّقاع والأكتاف والعُسب وصدور الرّجال، حتّى وجدت من سورة التّوبة آيتين مع أبي خزيمة الأنصاري لم أجدهما مع غيره»: «إنّ زيد بن ثابت هنا يعلن أنّه أقرَّ ما وجده عند أبي خزيمة الأنصاري من القرآن، بالرّغم من أنّه لم يجد ذلك عند غيره، أي إنّ زيدا انطلق في هذا الإقرار بإمكانية منح المصداقية الوثيقية لمحدِّث ما، دون شاهد يشاركه الرّأي فيما يقول به، فإذا كان ذلك ممكنا، فلماذا رفض زيد أخْذ ما كان لدى عمر بن الخطاب، وهو آية الرَّجم، تلك الآية التي كانت بحوزته هو وحده؟»[57].

55. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:147.

56. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:7.

57. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:406.

والأدهى من هذا كلّه هو زعم طيب تيزيني أنّ الأحداث السّياسية وما شاكلها تدخّلت مباشرة في زيادة بعض الآيات أو السوّر، كما تدخّلت في حذف آيات وسوّر أخرى؛ وهو ما نقرؤه في قوله: «وإذا كان ما قدمناه حتى الآن من نماذج لعملية اختراق المتن القرآني، يقوم على إنقاص آية أو زيادة أخرى، فإنّ الأمر يغدو أكثر جدّية واتّساعا حين يتعلق بإنقاص سورة قرآنية أو أكثر وبزيادة سورة قرآنية أو أكثر؛ ممّا يضع الباحث المدقّق أمام حالة نموذجية من النّصوص المغيّبة وما كمن وراءها من خلفيات مركّبة ومعقّدة من الصّراعات بين الاتّجاهات والتّيارات والمذاهب السّياسية والدّينية في حينه»[58]. ويقول أيضا مؤكّدا على تدخّل السّلطة السّياسية في جمع القرآن ممّا ترتّب عنه زيادة آيات أو نقصانها: «فالسّلطة السّياسية والدّينية والأيديولوجية، بعثمان على رأسها، عملت جهارا ودون غمغمة على صوغ شرعيتها النّصية إضافة إلى مشروعيتها الاجتماعية من خلال الاستحواذ الصّريح على النصّ الدّيني الأمّ كاملا في يدها، معلنة بذلك توافقا بين هيمنتها الاجتماعية والاقتصادية والسّياسية وهيمنتها السّياسية والدّينية والأيديولوجية، وإذا ما انطلقنا الآن من تلك الوضعية التّاريخية باتجاه مسألة التّكليف بجمع القرآن من قبل عثمان، فإنّ المشاكل المترتّبة على إنقاص القرآن وزيادته تغدو قابلة للفهم، على الأقلّ في بعض أوجهها، فقد تحوّلت الخصومة السّياسية والمالية إلى صيغة أيديولوجية، بدت وكأنّها سيّدة الموقف»[59].

> محمّد شحرور في دراسته هذه لم يخف نزعته الماركسية المادّية وتأثّره بالفكر الدّاروينى.

ويبلغ طيب تيزيني الغاية القصوى في إثارة الشّبهات، فيزعم أنّ اختيار عثمان لزيد بن ثابت لجمع القرآن كان لأسباب مالية واقتصادية، وهذا سرّ إبعاده لابن مسعود؛ يقول في هذا الصدّد: «وإذا أضفنا إلى ذلك ما يؤكّد الرّوابط التي توحّد بين عثمان وزيد على صعيد الثّروة الاقتصادية وبالتّالي على صعيد الوضعية السوسيو طبقية؛ فإنّ الأمر يفصح عن مزيد من نقاط الضّوء التي تسمح بتفحّص العلاقة الصدامية بين عثمان وابن مسعود، والآن جنبا إلى جنب مع تلك المعطيات السوسيو

58. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:395.

59. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:401-402.



طبقية والاقتصادية وما رافقها واخترقها وواشجها من منظومة أخلاقية قيمية ودينية وسياسية في حياة الفريقين المذكورين، نضع يدنا على مكمن آخر فصيح وحاسم من مكامن جدلية السّلطة والثقافة»[60].

وفي ختام دراسته للقرآن الكريم خلص طيب تيزيني إلى أنّه «لا يجب الاعتقاد أنّ كتابة القرآن التي تمّت بأمر من الخليفة عثمان قد ظلت دون تغيير، وهذه التّغييرات تعود إلى ثلاثة أسباب رئيسية: الأخطاء الّتي ارتكبها النّاسخون، ودروس النصّ المقدّس القديمة الّتي احتفظ بها القرّاء والمرتلون المحترفون في ذاكرتهم رغم كلّ شيء، وعدم كفاية ووضوح الكتابة العربية الّتي تختلط فيها بعض الحروف بسهولة»[61].

> عمل محمّد شحرور حول القرآن الكريم لم يستطع التّخلص من النّزعة المادّية والطروح التّبشيرية والإستشراقية القديمة.

لقد زعم طيب تيزيني أنّ النصّ القرآني تمّ التّلاعب به بالزّيادة أو النّقصان على حسب هوى السّلطة السّياسية الحاكمة أنذاك وعلى حسب هوى النّساخ والحفّاظ، ويكفينا في هذا المقام أن نردّ عليه بقول المستشرق لوبلوا (Lebloit) صاحب كتاب القرآن والتّوراة (Le Cran et La Bible Hébraïque) الذي قال: «نّ المصحف الذي جمعه عثمان قد تواتر انتقاله من يد ليد حتّى وصل إلينا بدون تحريفٍ، وقد حُفِظ بعنايةٍ شديدةٍ بحيث لم يطرأ عليه أيّ تغييرٍ يُذكَر، بل نستطيع القول أنّه لم يطرأ عليه أيّ تغييرٍ على الإطلاق في النُّسخ التي لا حصر لها والمتداولة في البلاد الإسلامية الواسعة... فلم يوجد إلا قرآن واحد لجميع الفرق الإسلامية المتنازعة، وهذا الاستعمال الإجماعي لنفس النصّ المقبول من الجميع حتّى اليوم يعدّ أكبر حجّة ودليل على صحّة النصّ المنزّل الموجود معنا والذي يرجع إلى الخليفة المنكوب عثمان الذي مات مقتولا»[62].

---

60. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:400-401.
61. طيب تيزيني، **النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص:63-64.
62. محمد عبد الله دراز، **مدخل إلى القرآن الكريم**، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية، 1990م، ص:40.



لقد اهتم طيب تيزيني في مشروعه «الفكري» بتقديم ما اعتبره رؤية أو قراءة جديدة للنصّ القرآني، منطلقا من مفاهيم الثقافة الغربية الحديثة، ومسقطا مقولاتها على دستور هذه الأمّة، ولقد تناول هذا الباحث موضوعات علوم القرآن التي تقرّرت أصولها ومُحّصت مسائلها ليجيء في الأخير بكتاب أراد به خلخلة ما اتّفق عليه علماء المسلمين، عن طريق إثارة الشّكوك والشّبهات، مستنسخا لآراء استشراقية قديمة تطرّق لبحثها العلماء وأماطوا اللثام عن الالتباس أو الاشتباه فيها، وبيّنوا الحقّ لمن يريده ويطلبه.

ثالثا ـ محمّد شحرور[63]: من شبهة إعـادة ترتيب القـرآن إلى شبهة تعطيل صفات الله تعالى

على نهج الكاتبين السّابقين سار الكاتب السّوري محمّد شحرور في دراسته الحداثية للقرآن الكريم، حيث حاول تأويل آياته على غير القصد الذي أريدت له أصلا، وقد جمع ما توصّل إليه في كتاب أسماه «الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة»[64]، داعا فيه وبشدّة إلى ضرورة فهم النّصوص القرآنية فهماً جديداً مغايرا لكلّ الأفهام

63. محمّد شحرور من مواليد دمشق سنة 1938م، أحد أساتذة الهندسة المدنية في جامعة دمشق، بدأ كتاباته عن القرآن والإسلام بعد عودته من موسكو، إذ في سنة1990 م أصدر كتاب «الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة» الذي حاول فيه تطبيق بعض الأساليب اللغوية الجديدة في محاولة لإيجاد تفسير جديد للقرآن الكريم، من مؤلفاته نذكر أيضا: دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، الإسلام والإيمان، تجفيف منابع الإرهاب، الدين والسلطة إلى غير ذلك من المؤلفات التي أثارت جدلا كبيرا.

64. بخصوص هذا الكتاب ذكر الشيخ عبد الرحمن حبنكة الميداني في كتابه «التحريف المعاصر» أن رمضان البوطي رحمه الله تعالى، قال له: «يغلب على ظني أن جماعة من اليهود هم الذين كتبوا له هذا الكتاب، فقد زارني عميد إحدى الكليات الجامعية في طرابلس الغرب، في أوائل عام 1991م، وأخبرني أن إحدى الجمعيات الصهيونية في النمسا فرغت مؤخرًا من وضع تفسير حديث للقرآن، ثم أخذت تبحث عن دار نشر عربية تنهض بمسؤولية نشره، وعن اسم عربي مسلم يتبناه مؤلفًا له ومدافعًا عنه، ولكنها لم توفق إلى الآن للعثور على المطلوب، على الرغم من أنها لم تتردد في الاستعانة ببعض الرؤساء والمسؤولين العرب،... ويظهر أنها ظفرت بالمطلوب وتم طبع كتاب «الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة» باسم الدكتور محمد شحرور سنة 1990م. انظر: عبد الرحمن بن حسن حبنكة الميداني، **التحريف المعاصر في الدين: تسلل في الأنفاق بعد السقوط في الأعماق**، دار القلم - دمشق، 1997م، هامش الصفحة 22 بتصرف.



السّابقة، وعدم التّوقف عند فهم الرّسول ﷺ وفهم الصّحابة وفهم كبار علماء المسلمين، هذا الفهم الذي استمر على مدار ألف وأربعمائة عام، بل يجب أن نفهمها على ضوء معطيات العصر الثقافية والاجتماعية والاقتصادية.

وكان أوّل عمل قام به محمّد شحرور في دراسته «المعاصرة» للقرآن الكريم أن قام بتقسيمه إلى أربعة أجزاء؛ القرآن، السّبع المثاني، أمّ الكتاب وتفصيل الكتاب، مؤكّدا على أنّ لفظة القرآن مصطلح خاصّ ببعض ما في المصحف من آيات، فالقرآن حسب فهمه هو كتاب الوجود المادّي والتّاريخي الذي تنعدم فيه الأخلاق والتّقوى واللّباقة؛ يقول: «هنا أريد أن أؤكّد على نقطة في غاية الأهمية، وهي أنّ القرآن كتاب الوجود المادّي والتّاريخي، لذا فإنّه لا يحتوي على الأخلاق، ولا التّقوى ولا اللّياقة ولا اللّباقة، ولا تنطبق عليه عبارة: «هكذا أجمع الفقهاء» و«هكذا قال الجماعة»، إنّنا في القرآن والسّبع المثاني غير مقيّدين بأيّ شيء قاله السّلف، إنّنا مقيّدون فقط بقواعد البحث العلمي، والتّفكير الموضوعي، وبالأرضية العلمية في عصرنا، لأنّ القرآن حقيقة موضوعية خارج الوعي فهمناها أم لم نفهمها»[65].

وحسب فهمه للقرآن الكريم وبناء على تفسير مجموعة من الآيات ذكر محمّد شحرور أنّ الله سبحانه وتعالى محدود العلم بل لا يعلم ما كان وما سيكون، وهو بذلك يعطّل صفات الله تعالى وأسمائه التي أخبرنا بها التّنزيل الحكيم؛ يقول: «إنّ الالتباس يكمن في أنّه إذا نوى زيد غدا القيام بأمر ما فإنّ الله منذ الأزل يعلم أنّ زيدا في يوم كذا وساعة كذا وثانية كذا سينوي القيّام بهذا الأمر، إنّنا ننظر إلى الأمر نظرة مغايرة، ولتبيانها نقول: لو كان يدخل في علم الله منذ الأزل ماذا سيفعل زيد في حياته الواعية وما هي الخيّارات التي سيختارها زيد منذ أن يصبح قادرا على الاختيار إلى أن يموت، فالسؤال لماذا تركه إذا كان يعلم ذلك؟ هنا من أجل تبرير هذا الأمر ندخل في اللّف والدّوران فنقول إنّ الله علم منذ الأزل أنّ أبا لهب سيكون كافر، وأنّ أبا بكر الصّديق سيكون مؤمنا، ثم نقول إنّ أبا لهب اختار لنفسه الكفر وأبو بكر اختار لنفسه الإيمان، إنّ هذا الطرح لا يترك للخيّار الإنساني الواعي معنى، وإنّما يجعله ضربا

65. محمد شحرور، **الكتاب والقرآن**: **قراءة معاصرة**، الأهالي - سورية، ص:91.



من الكوميديا الإلهية»[66]. هكذا إذن أنكر محمّد شحرور علم الله الشّامل، وهذا القول يمثل انحرافا خطيرا في العقيدة، فهو يقود إلى التّكذيب بالقدر، وتعطيل ركن من أركان الإيمان، «لقد أقحم شحرور نفسه في منزلق خطير، فهل يعلم أهمية هذه المسألة؟ وما يعني إنكار علم الله الشّامل في العقيدة؟ إنّ من ينكر علم الله الكامل ينسب الجهل إلى الله تعالى، ويعطّل أسماء الله الحسنى التي يجب أن نعتقدها، كما يعتبر تعطيلا لأسماء أخرى تقوم على العلم مثل القدير، الخبير، لأنّ القدرة التّامة تحتاج إلى علم شامل محيط»[67].

المراد بتطبيق الشّريعة هو الشّريعة بمعناها العامّ الشّامل الذي يترادف مع كلمة الدّين.

ولكي يخرج محمد شحرور من هذا المأزق تدارك الأمر بقوله: «إنّ الله كامل المعرفة بالأشياء وأحداثها الطبيعية وظواهرها لأنّ علمه رياضي»[68]، لكنّه بقوله هذا يسقط في مأزق أشدّ تعقيدا من الأوّل؛ فهو يستبدل مصطلح العلم الذي ورد في معظم آيات القرآن الكريم بمصطلح المعرفة الذي لا نجد له أثرا في كتاب الله تعالى، ثم إنّ العلم الرياضي الذي ينسبه إلى الله تعالى «هو علم احتمالي محدود، ولا يجوز هذا الوصف للباري عَزَّوَجَلَّ، لأنّ نتائج الرّياضيات قائمة في الأصل على قواعد وأحكام موضوعة مسبقا، وقد قبلنا بصحّتها منذ البداية، ويطلق عليها: المسلّمات الرّياضية، أو البديهيات، ونحن لا نقلّل من شأن هذا العلم، فهو في غاية الأهمية، ولكن لا نقيس علم الله الشامل إلى علم يقوم على الاحتمال في بعض مجالاته ونتائجه»[69].

ومن جملة ما تفتّقت به قريحة محمّد شحرور وهو يدرس القرآن الكريم أن كذّب بالقدر الذي أخبرنا به الله تعالى في كثير من الآيات؛ فقد أورد في كتابه ما يلي: «لقد ظنّ الكثير أنّ عمر الإنسان ورزقه وعمله مكتوب عليه سلفًا، وبذلك يصبح فاقد

---

66. محمد شحرور، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**، ص:389.

67. عادل التل، **النزعة المادية في العالم الإسلامي: نقد كتابات جودت سعيد - محمد إقبال - محمد شحرور على ضوء الكتاب والسنة**، دار البينة، ط.1، 1995م، ص:324.

68. محمد شحرور، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**، ص:389.

69. عادل التل، **النزعة المادية في العالم الإسلامي**، ص:324.

الإرادة، ولا خيار له في أعماله وأرزاقه، ويصبح العلاج والعمليات الجراحية بدون معنى، ويصبح دعاء الإنسان لله ضربًا من ضروب العبث واللّهو»[70].

وهذه القضية التي ينكرها محمّد شحرور، محسومة عند الأمّة الإسلامية، «لأنّ فيها نصوصًا واضحة بيّنة، من الكتاب والسنّة وإجماع الأمّة، ولكنّ شحرور الذي يتّبع منهج القدرية النّافية يرفض هذه الأدلّة ويكذّب بالقدر، مثله في ذلك مثل غيلان الدّمشقي والجعد بن درهم وغيرهم من القدرية، ولا لقاء بين منهج القدرية والمنهج الإسلامي، لاختلاف الأسس التي يقوم عليها كلّ منهج، واختلاف الطريقة التي يتعامل فيها مع النصّ الشّرعي، فشحرور الذي يستبعد السنّة، من النظرية المعرفية، ومحاولته إقامتها من القرآن وحده، ولا يقصد بالقرآن كتاب الله كما هو عند المسلمين، وإنّما يقصد الجزء الذي يتعلّق بآيات الآفاق أو الآيات الكونية، التي لا تتعلّق بأمور العقيدة لذلك سيكون الردّ حاسما وشاملا، فكما يشمل الردّ أدلة من القرآن يشمل أدلّة من السنّة أيضا، فالمسلمون لا يفرّقون بين الكتاب والسنّة، وإنّ الذي يستبعد السنّة من البحث يعتبر من المعاندين لشرع ربّ العالمين»[71].

> محمّد شحرور في دراسته للقرآن الكريم يتستر إن صحّ القول بذكر أسماء علماء الكون والطبيعة.

ومن الأقوال الشاذة التي لا يمكن أن يقول بها عاقل والتي وردت في دراسة محمّد شحرور للتّنزيل الحكيم قول في عورة المرأة ولباسها؛ فهو يرى أنّ الله سبحانه وتعالى خلق الرّجل والمرأة عريانين، ثمّ قيّدهما بحدود ونصحهما بتعليمات، وعليه فإنّ المرأة أمام الأجانب أي غير المحارم يمكن لها أن تظهر كلّ جسدها باستثناء الجيوب، وجيوب المرأة حسب فهمه هي كلّ ما له طبقتان أو طبقتان مع خرق، وهي ما بين الثديين وتحتهما، وتحت الإبطين، والفرج والأليتين، وما عدا ذلك فليس بعورة، أمّا أمام المحارم فالمرأة ليس لها عورة على الإطلاق، وبذلك يمكنها أن تجلس معهم كما خلقها الله تعالى عاريّة من كلّ شيء، وأنّ الأب أو الأخ مثلاً، إذا جلست ابنته أو أخته عاريّة أمامه في البيت لا يجوز له أن يقول لها: اذهبي والبسي

70. محمد شحرور، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**، ص:411.

71. عادل التل، **النزعة المادية في العالم الإسلامي**، ص:332.



ثيابك لأنّ هذا حرام، بل يقول لها: هذا عيب، فالمنع يجب أن يكون من باب العيب والحياء والعرف لا من باب التّحريم[72].

ومن هنا يتبيّن لنا أنّ محمّد شحرور اغفل في قراءته للأحكام الشرعية جميع ما جاء في تراثنا، وجميع الجهود التي بذلت من قبل العلماء، سواء في الفقه أو في التّفسير أو في المقاصد...، وادّعى أنّهم لم يفهموا الشريعة على النّحو الصّحيح، بحجّة أنّهم لم يفهموا نظرية الحدود التي أوردها، هذه النظرية التي تقوم على القول «بإنّه ليس علينا إذا طبّق النّبي ﷺ في موقف من المواقف الحدّ الأدنى أو الحدّ الأعلى أن نلتزم هذا الموقف ونستمرّ عليه إلى أن تقوم السّاعة تحت شعار السنّة، لأنّ هذا الموقف ليس له علاقة بالسنّة، لذا فإنّ مبدأ القياس الذي وضعه الفقه الإسلامي الموروث هو مبدأ خاطئ، فلا يمكن قياس الشاهد على الغائب، أمّا التّشريع فهو تشريع مبني على البيّنات المادّية الموجودة كدليل ثمّ الالتزام بحدود الله، وبما أنّ الحدود سميت حدود الله فهذا يعني أنّ الذي يضع حدود الله هو الله نفسه، فلا يمكن لأيّ إنسان أن يضع حدودا بنفسه ويقول عنها حدود الله»[73].

ولفهم آيات الحدود بل ولفهم القرآن ككلّ ذكر محّمد شحرور في معرض حديثه عن الفرق بين النّبوة والرّسالة أنّه لا بدّ من استحضار العلوم المادّية والطبيعية للوصول إلى الفهم الصحيح؛ «فالقرآن حقيقة موضوعية مطلقة في وجودها خارج الوعي الإنساني، وفهم هذه الحقيقة لا يخضع إلا لقواعد البحث العلمي الموضوعي، وعلى رأسها الفلسفة وكلّ العلوم الموضوعية من كوسمولوجيا وفيزياء وكيمياء وأصل الأنواع وأصل الكون والبيولوجيا وسائر العلوم الطبيعية، أمّا الشريعة والأخلاق والعبادات والقانون والسّياسة والتّربية فليس لها علاقة بالقرآن لا من قريب ولا من بعيد...، وبما أنّ القرآن هو نبوّة محمّد صلّى الله عليه وسلّم، وهو الآيات البيّنات، وهو الحقّ الموجود خارج الوعي الإنساني، فقد قال عنه النّبي صلّى الله عليه وسلّم: العلماء ورثة الأنبياء، وعليه فإنّ ورثة الأنبياء ليسوا علماء الشريعة

72. انظر: محمد شحرور، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**، ص:607-608.

73. محمد شحرور، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**، ص:473.



والفقه وحدهم، إنّ هذا غير صحيح، إنّ الفلاسفة وعلماء الطبيعة وفلسفة التّاريخ وأصل الأنواع والكونيات والإلكترونيات هم ورثة الأنبياء»[74].

فمحمّد شحرور في دراسته هذه لم يخف نزعته الماركسية المادّية وتأثّره بالفكر الدّاروني، فقد ذكر أنّ خير «من أوّل آيات خلق البشر هو العالم الكبير داروين، فهل عرف داروين القرآن؟ أقول: ليس من الضّروري أن يعرف، فقد كان يبحث عن الحقيقة في أصل الأنواع، والقرآن أورد حقيقة أصل الأنواع، فيجب أن يتطابقا إن كان دارون على حقّ، وأعتقد أنّ نظريّته في أصل البشر في هيكلها العام صحيحة، لأنّها تنطبق على تأويل آيات الخلق»[75].

ولكي يوفّق بين مقولة داروين «التي أظهر العلم العالمي بطلانها، جذورا وفروعا، وبين آيات القرآن الكريم في خلق الإنسان، أخذ يتحايل للتّفريق بين البشر وبين الإنسان، واعتبر الإنسان بدءا بآدم قفزة تطوّرية في الجنس البشري من خلال الحلقة المفقودة التي تدعيها الدّاروينية. لقد ظهرت كلّ الحلقات السّابقة لها في التّاريخ وحلقة الإنسان موجودة معروفة، باستثناء الحلقة التي ادّعتها الدّاروينية فإنّها ظلت مفقودة، لم تكشفها حفريات ولا مستحاثات ولا متحجّرات صخور»[76].

وبالإضافة إلى تأثّره بالفكر الدّاروني ومحاولة تطبيق نظريّاته على آيات كتاب الله تعالى تأثّر محمّد شحرور كذلك بالفكر المادّي وزعمائه؛ فقد ذكر في كتابه أكثر من مرّة أنّ أئمّة المتّقين الذين هم عباد الرحمن والذين جاء وصفهم في سورة الفرقان هم أئمّة العلم المادّي، فقال: «وقد حدّد لنا القرآن أنّ آيات الرّبوبية هي ظواهر الطبيعة، لذا فإنّ صفة أئمّة المتّقين هي الإيمان بالمادّية وبالعلم وبالعقل ...، لذلك فإنّ أئمّة المتّقين في فرقان محمّد ﷺ هم من أئمّة العلم المادّي، وذوي التّفكير العلمي البعيد عن الخرافة»[77].

74. محمد شحرور، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**، ص:103-104.

75. محمد شحرور، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**، ص:106.

76. عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، **التحريف المعاصر في الدين: تسلل في الأنفاق بعد السقوط في الأعماق**، دار القلم - دمشق، ط.1، 1997م، ص:89.

77. محمد شحرور، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**، ص:525.



هكذا إذن نرى محمّد شحرور في دراسته للقرآن الكريم يتستر إن صحّ القول بذكر «أسماء علماء الكون والطبيعة، وبذكر عبارات من قبيل «البحث العلمي»، «المنجزات العلمية المعاصرة»، «أرضية المعرفة الرّاهنة»، لكنّه بعد هذا التّستر لا يقدّم إلا الماركسية والدّاروينية التي باتت من مخلّفات الماضي التي نبذها العلم الرّاهن المعاصر وراءه ظهريا»[78].

إنّ القول بهذه المسالة وبهذه الطريقة يقطع الصّلة بين المسلمين ومصدر علمهم ومنهج معرفتهم، فهو يذهب إلى أنّ آيات الله تحتاج إلى الشّهادة الدّائمة والتّزكية المستمرّة من آيات الآفاق والأنفس، وفي هذا الأمر تحكّم في كتاب الله تعالى وتأويله من مصدر آخر غير الوحي خارج عن الأدلّة الشّرعية، فالعقل حسب شحرور وحسب أصحاب النّزعة المادّية هو الذي يشهد بصحّة آيات القرآن الكريم ويحكم لها أو عليها.

عمل الكاتب عن القرآن الكريم نموذج للفكر الإسقاطي البعيد عن الضّوابط المنهجية المراعاة في العلوم الإنسانية عامّة.

وفي ختام دراسته «المعاصرة» للقرآن الكريم لم يجد محمّد شحرور خير ما ينهي به أقواله سوى التّصريح بأن القرآن الحكيم لا يصلح أن يكون دستورا لأيّ دولة، وأنّ تطبيق أحكام الشّريعة الإسلامية إنّما هو خطأ شائع بين المسلمين؛ يقول: «إذا سألني سائل: ما هي المواد التي يجب أن يحتويها دستور أيّة دولة لكي تصبح إسلامية؟ إنّني أنوّه هنا بالخطأين الشائعين جدًا من قبل المسلمين وهما :المناداة بأنّ دستور الدّولة القرآن، وهذا خطأ لأنّ القرآن لا يحتوي على أيّ تشريع، وخطأ المناداة بتطبيق أحكام الشّريعة الإسلامية، لأنّ الشّريعة الإسلامية لا تحتوي على أحكام، بل على حدود، ولا يوجد حكم حدّي في الإسلام إلا في حالة الفاحشة العلنية»[79]، لكن ما يخفى على شحرور هو أنّ «المراد بتطبيق الشّريعة هو الشّريعة بمعناها العامّ الشّامل الذي يترادف مع

78. عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، **التحريف المعاصر في الدين: تسلل في الأنفاق بعد السقوط في الأعماق**، ص:99.

79. محمد شحرور، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**، ص:724.



كلمة الدّين، فيكون المقصود حراسة الدّين عقائدا وأخلاقا وأحكاما، وسياسة الدّنيا به، أمّا اختزال الشّريعة في الحدود فقط فهي محاولة للتّشويش والتّضليل، فما الحدود إلا باب من أبواب المعاملات، وما المعاملات إلا قسم من أقسام الشّريعة بمفهومها العامّ والشّامل»(80).

لقد أراد محمّد شحرور في دراسته وتفسيره لكتاب الله تعالى أن يوهمنا أنّه كانت في «الماضي قراءات، وستكون في المستقبل قراءات أخرى، فنحن نعيش في عصر، وعاش الناس قبلنا في عصور، وسيعيش النّاس بعدنا في عصور، أي أنّ العصر هو أساس الفهم والإدراك عند النّاس لإشباع غرائزهم وحاجاتهم العضوية، وأنّ الواقع «المادّي» مصدر التّفكير، ويختلف هذا الواقع من عصر إلى عصر، على أساس أنّ العصر أساس في فهم الإسلام، وليس الإسلام هو الأساس في حلّ مشاكل العصر، فالإسلام يخضع للعصر، وليس العصر هو الذي يخضع للإسلام»(81).

> حسن حنفي وطيب تيزيني ومحمد شحرور عملوا في دراساتهم الحداثية للقرآن الكريم على إثارة مجموعة من الشّكوك والشّبهات.

لهذا نؤكّد ختاما أنّ عمل محمّد شحرور حول القرآن الكريم لم يستطع التّخلص من النّزعة المادّية والطروح التّبشيرية والإستشراقية القديمة، بل إنّه قد أضاف إلى تلك الطروح أسلوبا استفزازيا مليئا بالقدح والتّجريح والقذف، ما ينمّ عن العجز عن تقديم البديل، مع الرّكون إلى التّكرار والتّبشير بالعلوم الغربية والقراءة الحداثية بعيدا عن ضوابط القراءة الحقّة، مع الغفلة عن الخصوصيات التّاريخية والفكرية، ما يجعل عمل الكاتب عن القرآن الكريم نموذجا للفكر الإسقاطي البعيد عن الضّوابط المنهجية المراعاة في العلوم الإنسانية عامّة، خاصّة إذا أدركنا طغيان النّزعة المادّية لديه والتي تسخّرها الرؤية العلمانية التّبسيطية للأديان.

---

80. صلاح الصاوي، **يسألونك عن الشريعة: حوارات حول الشريعة والعلمانية**، الجامعة الدولية بأمريكا اللاتينية، 2011م، ص:16.

81. منير محمد الشواف، **تهافت القراءة المعاصرة**، الشواف للنشر والتوزيع، ط.1، 1993م، ص:29-30.



خاتمة

في ختام هذه الدّراسة نخلص إلى أنّ حسن حنفي وطيب تيزيني ومحمد شحرور عملوا في دراساتهم الحداثية للقرآن الكريم على إثارة مجموعة من الشّكوك والشّبهات التي يعتبرونها إشكالات علمية حقيقة يجب على الباحث المسلم أن يقف عندها وأن يجد لها إجابات وحلول، وهي في حقيقة الأمر لا تعدوا أن تكون انسلاخ عن سبيل الحقّ وإتّباع سبيل بعض المادّيين والمستشرقين الذين حاولوا منذ القدم النّيل من كتاب الله تعالى المحفوظ بأمره، وممّا يمكن أن يلاحظ على أصحاب هذه الدّراسات الحداثية أنّهم يمجّدون كتب وتراث غيرهم، وتهرّبا من مواجهة حاضرهم أو ماضيهم ينتقدونه جملة أو تفصيلا وإن كان كتاب الله تعالى، وذلك لتبرير إتّباع حاضر غيرهم، فالدّراسات الحداثية عندهم تعني الانقطاع عن الماضي إذا كان هذا الماضي هو ماضي الذات العربية المسلمة نفسها، أمّا إذا كان ماضي الغرب المسيحي فهي اتّصال واستمرار وثيقين.